

Annales. Économies, Sociétés, Civilisations

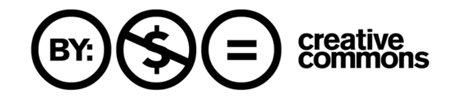
Le « baptême » du schéma des trois ordres fonctionnels : l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle

Dominique Iogna-Prat

Abstract

The «Christianizing» of the Pattern of the Three Functional Orders : the Contribution of the School of Auxerre in the Second Half of the 9th Century

This article contributes to the analysis of the problem of the origins of the medieval pattern of the three functional orders. It throws a light on a passage from book II of the Miracula sancti Germani written by Heiric of Auxerre in the 870's. The passage is studied in the context of book of II of the Miracula and is presented with an analysis of Heiric's vocabulary. It then traces back the long thread of textual dependancies leading to Heiric (and before him Haimo of Auxerre, Hrabanus Maurus, Isidore of Séville and Servius) and making him the heir of the pattern of Indo-European origin, formulated by the Roman annalists. Finally it attempts to show Heiric's contribution to he formulation of the medieval pattern of the three functional orders. Influenced by his masters Haimo, Hrabanus Maurus, but also by the neoplatonism conveyed in the work of John Scottus (Eriugena), he hellenized, christianized and monaticized the three-functional Indo-European pattern. As a conclusion, it suggests how the pattern formulated by Heiric survived among the Cluniacs at the turn of the eleventh century.



L'IDÉOLOGIE DES TROIS ORDRES

DOMINIQUE IOGNA-PRAT

LE « BAPTÊME » DU SCHÉMA DES TROIS ORDRES FONCTIONNELS
*L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle**

En hommage à Georges Duby, Georges Dumézil et Edmond Ortigues

Je voudrais apporter ici une contribution au débat déjà riche et nourri [1] sur l'adoption par l'Occident médiéval du schéma des trois ordres fonctionnels. Cette contribution consistera à verser une pièce nouvelle au dossier, un passage des *Miracula sancti Germani* d'Héric d'Auxerre, et à tenter de montrer quel a été, dans la seconde moitié du IXe siècle, l'apport de l'École d'Auxerre dans l'élaboration du schéma médiéval des trois ordres fonctionnels, en faisant mienne la pertinente question que J. Le Goff posait il y a quelques années dans ces mêmes colonnes [2] : « L'idéologie médiévale est dominée par le christianisme. Comment le schéma (trifonctionnel indo-européen) qui n'est pas chrétien à l'origine s'insère-t-il dans le système chrétien, comment est-il baptisé ? »

Je me propose de présenter d'abord le livre II des *Miracula sancti Germani* à la fin duquel Héric d'Auxerre formule son schéma des trois ordres fonctionnels, d'examiner ensuite les sources de ce schéma, l'apport d'Haymon d'Auxerre et d'Héric lui-même à la réflexion sur les *ordines*, enfin, de considérer brièvement la survie du schéma d'Héric jusqu'au début du XIe siècle.

Annales ESC, janvier-février 1986, n° 1, pp. 101-126.

Les Miracula sancti Germani *d'Héric d'Auxerre*

L'auteur

Le texte auquel nous allons nous intéresser est extrait du livre II des *Miracula sancti Germani* composés par Héric d'Auxerre et dédiés, ainsi que la *Vita sancti Germani* auxquels ces *Miracula* font pendant, à Charles le Chauve, au plus tard en 875 [3]. Héric (841-875 ?), moine de Saint-Germain d'Auxerre, est un intellectuel de haut vol appartenant à la dernière génération des maîtres carolingiens [4]. Disciple de Loup de Ferrières, il a également été marqué par l'enseignement d'Haymon, son prédécesseur à la tête de l'École d'Auxerre [5], et par la pensée de Jean Scot (Érigène) [6]. C'est ainsi que son œuvre, riche de textes scolaires (commentaires de Perse, Juvénal, Horace, Prudence ; gloses des *Categoriae decem*) est pour une bonne part constituée de ce qu'il a recueilli de ses maîtres : *Collectanea*, montage d'extraits de philosophes et d'historiens de l'Antiquité sans doute enseignés par Haymon [7] ; compilation de gloses bibliques reposant sur les commentaires d'Haymon et de Jean Scot [8]. La *Vita sancti Germani* elle-même, l'œuvre majeure d'Héric, est fortement marquée par la pensée de l'Érigène [9].

Circonstances de l'écrit

Deux circonstances ont marqué la rédaction du livre II des *Miracula sancti Germani* : l'amplification du sanctuaire de Saint-Germain au milieu du IXe siècle, puis deux translations de reliques dans les années 859-875.

Au tout début du livre II [10], Héric rapporte un miracle opéré par le saint sur la personne de Conrad, abbé laïc du monastère. Celui-ci décide alors, avec l'assentiment d'Aélis son épouse, de transformer et d'agrandir la basilique que Clotilde, femme de Clovis, avait fait ériger au VIe siècle en l'honneur de saint Germain [11]. Conrad, chef de famille des Welf, est, au milieu du IXe siècle, un personnage de tout premier plan. Sa sœur Judith était l'épouse de Louis le Pieux et le souverain Charles le Chauve est son neveu. De ce point de vue, les *Miracula sancti Germani*, dédiés à Charles le Chauve, représentent, dans le livre II, un monument en l'honneur de cette famille puissante dans l'Auxerrois : pendant une bonne partie de la seconde moitié du IXe siècle, elle détient l'honneur abbatial avec Conrad puis son fils Hugues l'abbé et, un moment, le *comitatus* avec Conrad II [12] ; c'est aussi l'époque où la famille s'installe, toujours avec Conrad II, en Transjurane [13]. D'où l'attachement d'Héric à Conrad Ier et Aélis, les rénovateurs de Saint-Germain, et l'emphase toute cicéronienne avec laquelle il loue Hugues l'abbé [14] ; d'où son insistance à relever les liens sacrés qui unissent Auxerre et Agaune : Saint-Germain possède des reliques de saint Maurice et de ses compagnons de la légion thébaine [15] et c'est à Agaune que, quelques années plus tard, Rodolphe, fils de Conrad II, se fait couronner roi de Bourgogne [16].

Héric ne décrit qu'une partie de la nouvelle construction [17]. Pour lui, Saint-Germain est avant tout un écrin à reliques. En 859, Charles le Chauve procède,

en compagnie « de vénérables évêques et de prêtres éprouvés », à la translation du corps de saint Germain dans sa nouvelle confession [18]. Un peu plus tard, sans doute en 875 [19], le sanctuaire s'enrichit de reliques placées de part et d'autre de la châsse de saint Germain. Il s'agit, d'abord, du chef du martyr Tiburce et des ossements du pape Urbain ramenés de Rome par les moines de Saint-Germain en 862. Sur leur chemin de retour, ceux-ci se sont arrêtés à Agaune et ont recueilli des reliques de saint Maurice et le chef d'un de ses compagnons, Innocent ; ces reliques sont venues compléter les vénérables restes des saints d'Agaune rapportés par Germain lui-même [20]. Il s'agit, ensuite, des reliques de saints évêques auxerrois : Alodius, Fraternus, Censurius, Aunarius, Desiderius, Romanus, Ursus, Theodosius, Gregorius, Lupus ainsi que de l'enfant martyr Moderatus. A chacun, Héric consacre une notice, convoquant ainsi la longue procession de ceux qui, depuis Germain, ont peuplé l'histoire sainte auxerroise et fortifié sa fondation. Depuis la *fenestella* de la confession, Héric, ses frères, les fidèles peuvent voir la cour céleste de Germain : seul, bien en valeur à l'Ouest, le fondateur ; à ses pieds, Aunarius ; alignés de chaque côté, les saints de Rome, d'Agaune et d'Auxerre [21].

Dans le livre II des *Miracula sancti Germani*, Héric entend donc mettre en valeur l'antiquité et la sainteté du sanctuaire de Germain. Il fait ainsi du monastère le centre sacré de l'église auxerroise : c'est là que repose une partie, prestigieuse, de la lignée épiscopale ; là que sont conservées les reliques romaines de Tiburce et Urbain qui enracinent l'église dans la légitimité des héritiers de Pierre et l'antiquité de l'*urbs romulea* [22] ; là, enfin, que s'ancrent les pouvoirs du siècle : ceux des Welf, les restaurateurs du sanctuaire, et ceux de Charles le Chauve, le roi qui, l'année même où Héric achève son récit, devient empereur.

Les chapitres XVI à XVIII du livre II des Miracula sancti Germani

Tels sont les soubassements de Saint-Germain, tels les préliminaires et les fondements d'une réflexion sur l'ordre de la société chrétienne contenue dans les derniers chapitres — XVI à XVIII — du livre II des *Miracula sancti Germani*. Cet ensemble, peut-être rédigé en une ultime campagne juste avant la mort d'Héric [23], forme la conclusion de son œuvre. La réflexion et le ton montent de quelques degrés, en même temps que l'auditoire se restreint : c'est aux seuls frères de Saint-Germain que s'adresse l'exhortation contenue dans le chapitre XVIII. On retrouve là le maître de l'École d'Auxerre, la hauteur de vue des préfaces et de certains passages de la *Vita sancti Germani* imprégnés d'érigénisme. Parcourons ces trois chapitres, l'intelligence du passage consacré aux trois ordres qui nous retiendra plus loin suppose de suivre pas à pas la réflexion finale d'Héric.

a. *Saint-Germain et le Saint des Saints*

Le chapitre XVI est intitulé *De dignitate loci tot sanctorum cumulati*. Une dernière fois, Héric veut proclamer la majesté du sanctuaire qui abrite les restes du saint fondateur et de ses compagnons. Il compare les « cryptes inférieures » de Saint-Germain au Saint des Saints de l'Ancien Testament. De celui-ci à celles-là joue certes l'attirance des mots : les juifs ressentaient une crainte respectueuse devant le Saint des Saints *(uerebantur)* ; la confession de Germain est

vénérable *(uenerandus)*. Mais ce parallèle est surtout justifié par le désir d'Héric d'ancrer sa réflexion finale dans la théologie de la Rédemption. Son texte nourri de *Nombr.* 18,1-11 et *Hebr.*, 9,4 est construit comme un jeu d'oppositions là-bas/ici et autrefois/maintenant qui manifeste la valeur typique du Saint des Saints dans l'histoire du salut. Le Saint des Saints renfermait des « symboles (...) manifestant une conjecture autrefois future »[24] dont nous n'avons plus besoin puisque désormais nous avons le Christ. Il est probable, comme dit Haymon dans son *Expositio in Pauli epistolas*[25] qu'Héric connaissait très certainement, « le pontife suprême qui sacrifie, le tabernacle est son humanité, l'arche sa chair, l'or la clarté de son sermon, la manne sa divinité, la verge d'Aaron la dignité sacerdotale ou la puissance impériale qui fleurissent en lui ». Héric montre ainsi l'actualité et la tangibilité du *Regnum Christi*. Maintenant et ici, dans les « cryptes inférieures » de Saint-Germain contenant l'autel de son sacrifice, on peut « distinguer *(cernere)* le Christ dans la compagnie des Apôtres, luttant avec les martyrs, parlant avec les confesseurs, se réjouissant avec les vierges et régnant avec tous les saints ».

b. *Néoplatonisme et conception de la sainteté*

Vénérer n'est pas idolâtrer. Dans le chapitre XVII, Héric, qui se décrit un moment prosterné devant le sépulcre de Germain et baisant la sainte pierre[26], fait écho au vieux débat sur la présence des corps saints qui a jadis opposé Jérôme à Vigilance[27]. Il reprend à son compte, parfois mot à mot[28], certains arguments du *Contra Vigilantium*. A Vigilance ironisant sur le fait que « les âmes des martyrs (ou des saints) aiment leurs cendres[29] », Héric réplique avec Jérôme, plus pour la forme que sur le fond, que rire des reliques c'est mettre en doute l'utilité du martyre ou de la vie sainte. Avec Jérôme, il conteste surtout l'argument suivant lequel les âmes des Apôtres, des martyrs ou des saints, comme enchaînées dans quelque lieu de repos *(in loco refrigerii)*, jouiraient d'une liberté restreinte ; tout au contraire, les saints « suivent l'Agneau où il va », proclame *Ap.* 14,4. Le développement qu'Héric consacre à ce problème est particulièrement important pour notre propos :

> *Si Agnus ubique, ergo et hi qui cum Agno sunt ubique esse credendi sunt. Quique Deo cernente omnia, penetrante omnia, cognoscente omnia perfruuntur ; nihil in naturae multiplicis uarietate constat quod non ipsi quoque cernant, penetrent et absque morosae difficultatis oppositione cognoscant.*

Ce passage ne reçoit toute son intelligence qui si l'on rappelle brièvement ce que la conception de la sainteté développée dans l'œuvre hagiographique d'Héric doit au néoplatonisme. Pour lui le saint est l'unifié[30], la manifestation fonctionnelle de l'Un. En ouverture de la *Vita sancti Germani*, Héric invoque le Créateur. Dieu, dit-il, est à la fois un, singulier et multiple dans ses manifestations ; partout sans sortir de lui-même ; stable et en action ; tout et rien en particulier[31]. Ces qualifications tout imprégnées du pseudo-Denys tendent à cerner un problème fondamental du néoplatonisme : les rapports de l'absolue unité avec la pluralité de ses manifestations — problème qui suppose, avec Proclus[32], de penser l'Un et ses manifestations en termes d'unité substan-

tielle (monade) et d'unités fonctionnelles (hénades). C'est dans le cadre de cette réflexion sur les rapports de l'Un au multiple que s'inscrit la définition que donne Héric de la sainteté. Celle-ci ne saurait être « enchaînée » : elle est, à travers la dynamique de l'irradiation et de l'unification, une manifestation fonctionnelle de l'Un. Chanter les saints revient donc à décrire une loi providentielle[33] et harmonieuse, loi du retour des effets vers leur cause, qui règle les rapports de la multiplicité du créé et de l'Un créateur. Ajoutons que cette loi règle aussi bien l'ordre du cosmos que l'ordre social et nous commencerons à voir se dessiner le cadre de pensée dans lequel va se développer la réflexion d'Héric sur l'organisation de ce bas-monde en trois ordres fonctionnels.

c. *Purification et effusion lumineuse : Héric, Augustin et Fonteius de Carthage*

Le dix-huitième et dernier chapitre est intitulé *Commonitorium sanctis fratribus*. Le *commonitorium*, écrit d'avertissement et d'injonction, est une sorte d'aide-mémoire, ici à l'usage de contemplatifs[34], qui appartient au genre de l'*admonitio* ou des *monita* illustré, entre autres, par Porcaire et saint Éphrem qu'Héric connaît bien[35]. Le qualificatif *sanctis* qui gratifie les frères de Saint-Germain, s'il n'est pas un lapsus de copiste, en dit long sur la place que les contemplatifs entendent occuper dans l'ordre du monde. A ceux-ci, Héric adresse l'injonction de se purifier. Dans son *Contra Vigilantium*, Jérôme parlait du sanctuaire des martyrs ou des saints comme d'un lieu de purification où des cierges brûlent en plein jour pour dissiper les ténèbres qui enveloppent l'humain[36]. La transition du chapitre XVII au chapitre XVIII est donc parfaitement ménagée. Héric invite les moines desservant le sanctuaire de Germain à lutter pour se purifier. Ce n'est pourtant pas sur l'autorité de Jérôme qu'il s'appuie mais sur celle d'Augustin, ou plutôt d'un sage païen, Fonteius de Carthage, que l'on connaît grâce à Augustin. En 388, Augustin quitte l'Italie pour retourner en Afrique du Nord ; ce « serviteur de Dieu » aspire alors à se purifier, à se « déifier dans la retraite »[37]. Cet idéal « d'ermite néoplatonicien »[38] se retrouve dans « l'opinion d'un sage », le *De Mente mundanda ad uidendum Deum*, qu'Augustin fait alors connaître à son entourage[39] et qui est conservé dans la douzième des quatre-vingt-trois *Questions diverses*[40]. Fonteius de Carthage est ce sage. Près de cinq siècles plus tard, Héric, contemplatif chrétien redécouvrant le néoplatonisme, le cite comme un « auteur non méprisable »[41] et, dans son *Commonitorium*, reprend la plus grande partie du *De Mente mundanda ad uidendum Deum*. Avec les mots de Fonteius, il exhorte ses frères à lutter contre les attaques insinuantes de l'Antique Ennemi, ce poison qui se mêle aux sens, les entoure de brumes et interdit « l'irradiation de la pensée (qui) diffuse habituellement la lumière de la raison »[42]. Avec lui, il proclame que l'effusion lumineuse est collective ou n'est pas[43], ce qui révèle une conception de l'harmonie de l'ordre du monde dont on retrouvera la marque dans la réflexion d'Héric sur les *ordines*[44]. Héric corrige légèrement Fonteius pour donner plus d'intensité à son vocabulaire : chez celui-ci, « l'Esprit malin (...) offusque la lumière de l'intelligence » ; chez celui-là, « l'Antique Ennemi (...) voile l'extrême splendeur du spectacle de la contemplation » (« *obnubilet* (...) *lucem mentis / splendidissimum illum diuini theorematis oculum* »)[45]. Surtout, Héric gomme certains accents qui, sous la plume d'un moine chrétien contemporain de la controverse sur la prédestination soulevée par Gottschalk,

pourraient paraître trop pélagiens[46]. C'est pourquoi, dans le passage qui suit cet emprunt à Fonteius de Carthage, Héric enchaîne en citant saint Paul sur la question du privilège de la grâce sans laquelle on ne saurait être saint et sans tache et invite ses frères à s'humilier sous la puissante main du Christ[47].

Héric insiste ensuite sur l'importance de la conversion et du combat monastiques. En effet, les contemplatifs ont un rôle propédeutique au sein de l'*Ecclesia* : ils sont constitués en miroir pour le monde ; de leur exemple dépendent la ruine ou bien l'accès des fidèles aux pâturages célestes. D'où ses injonctions, à l'adresse des frères, à méditer sur la mort et à gagner leur place dans la Cité divine ; d'où son insistance à leur rappeler qu'ils forment une fraternité engagée à rendre une louange constante à Dieu — louange qui lui est agréable et par laquelle progresse « sa créature ».

Telles sont les obligations du service monastique. C'est en les rappelant à ses frères qu'Héric en vient à formuler son schéma des trois ordres fonctionnels, juste avant de clore son *Commonitorium* et ses *Miracula* sur une invitation à rendre gloire à Germain et à ses compagnons, membres d'un même corps dont le Christ est la tête et protecteurs du sanctuaire que les frères desservent.

d. *Le passage des Miracula sancti Germani relatif aux « trois ordres fonctionnels »*

Intéressons-nous maintenant au passage du *Commonitorium* où se trouve formulé le schéma des trois ordres fonctionnels, en ayant bien soin de discerner à quoi correspondent, dans le vocabulaire d'Héric, les termes (ordre, fonction...) que nous employons.

« Trois ordres fonctionnels », qu'est-ce à dire ? On pense, bien sûr, au schéma dégagé par G. Dumézil dans l'étude des mythes et épopées des différents peuples d'origine indo-européenne. Reprenons la définition qu'il a proposée dans *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*[48] : « Il faut entendre par là les trois activités fondamentales que doivent assumer des groupes d'hommes — prêtres, guerriers, producteurs — pour que la collectivité subsiste et prospère. » Dans ce schéma, qui rend compte de réalités aussi bien « matérielles que morales »[49], sociologiques que théologiques (on classe des Dieux, des activités humaines, des couleurs symboliques...), la notion clé est celle de fonction ; entendons : la notion de service spécialisé rendu par un groupe à l'ensemble, les trois fonctions étant ainsi complémentaires.

Que dit Héric ?

> *Aliis belligerantibus, agricolantibus aliis, tertius ordo estis quos in partem priuatae sortis allegit, quanto rebus extrinsecis uacuos, tanto suae seruitutis functionibus occupandos. Utque alii pro uobis duras conditiones subeunt uel militiae uel laboris, itidem uos illis obnoxii persistitis ut eos orationum et officii instantia prosequamini.*

Ce que je propose de traduire ainsi :

> Les uns combattant, les autres travaillant la terre, vous êtes le troisième ordre, vous que Dieu a admis par élection dans la mouvance de son domaine

privé, pour que, étant plus libres des choses extérieures, vous vous occupiez davantage des fonctions de son service. D'autres subissent pour vous les dures conditions de la guerre ou du travail, de même vous, qui êtes attachés à leur service, persistez à les poursuivre de l'assiduité de vos prières et de votre office.

On aura remarqué qu'il n'est pas question de façon explicite de trois ordres ni de trois fonctions. Deux activités désignées par des participes présents *(belligerantibus, agricolantibus)* s'opposent à un *ordo* qui représente la « part privée et particulière » de Dieu. Il n'est donc question que d'un *ordo* au singulier, *ordo* formé de moines et caractérisé par la singularité de sa position *(tertius ordo)*. De la même façon, le mot « fonction » est réservé à la « part » de Dieu. Deux conditions, vouées aux choses extérieures, s'opposent aux fonctions de l'ordre. Deux mots latins désignent ces fonctions : *functio*, renvoyant, au pluriel, à l'ensemble des activités du service divin, et *officium*, employé dans l'acception étroite et technique d'office monastique. On notera que *officium* se trouve ici au génitif *(orationum et officii instantia)* ; parlant du service liturgique des moines (les prières, l'office), on insiste sur sa qualité : une application empressée *(instantia)*, terme renforcé dans la phrase par l'emploi du préfixe verbal d'intensité *per (persistitis)*. On comprend dès lors pourquoi il n'est question que de la fonction des *oratores* : dans une organisation sociale commandée par le plan créateur renouvelé par le sacrifice rédempeur et entretenu par le don constant de la grâce[50], on relève le rôle ministériel des conditions (combattre, travailler la terre), mais on ne s'intéresse vraiment qu'à l'ordre qui s'applique au service divin et dont la conversion ouvre la terre sur l'au-delà[51].

En parlant de « schéma trifonctionnel » on aura donc bien garde de ne pas voiler l'originalité du vocabulaire d'Héric : il n'y a fondamentalement qu'un ordre et ses seules fonctions. Ce n'est que dans la mesure où Héric fait explicitement référence à la notion de services réciproques des conditions et de l'ordre *(pro uobis / illis obnoxii, ut eos)* que l'on peut parler de la fonctionnalité des trois groupes.

Aux sources du schéma d'Héric d'Auxerre

Pour percevoir l'originalité du schéma formulé par Héric, il convient de prendre la mesure du lent travail de sédimentation qui s'est opéré depuis l'époque lointaine où les Annalistes romains mettaient en forme la légende de leurs origines jusqu'au moment où le maître auxerrois a rédigé son *Commonitorium*. J'entends, en effet, défendre l'hypothèse suivante : la réflexion d'Héric sur les *ordines* dépend, par les intermédiaires que nous verrons, du schéma trifonctionnel formulé dans la Rome antique. En un patient travail régressif, remontons à la source d'Héric, à la source de cette source, puis à la source de cette seconde source.

Haymon d'Auxerre

Héric emprunte sa conception des *ordines* à l'*Expositio in Apocalypsin*

d'Haymon d'Auxerre. La réflexion d'Haymon sur la notion d'*ordo* intervient en commentaire du mot *tribus* ; cela au moins dans trois cas :
– d'abord, comme l'a remarqué G. Duby[52], à propos du nom « Laodicée », la septième Église à laquelle s'adresse saint Jean au début de l'*Apocalypse*. A la suite d'Ambroise Autpert[53], Haymon note que : *Laodicea uertitur in nostra lingua tribus amabilis*. Mais le commentaire qui suit lui est propre :

> *Tribus nomine sacra Scriptura saepe utitur ; unde est : ' Illuc ascenderunt tribus, tribus Domini '. A tribus scilicet ordinibus, qui forsitan erant in populo Judaeorum, sicut apud Romanos, in senatoribus scilicet militibus et agricolis, ita et Ecclesia eisdem tribus modis partitur, in sacerdotibus, militibus et agricultoribus, quae tribus amabilis dicitur*[54].

– par la suite, lorsqu'il lui faut commenter une nouvelle fois le mot *tribus*, à propos d'*Ap*. 5, 9, Haymon conclut d'un air d'évidence :

> *...ex omni tribu : id est est ex omni ordine. Quia sicut supra dictum est, tribus a tribus dicuntur ordinibus*[55].

– d'où l'équivalence, répétée en commentaire d'*Ap*. 7, 9[56], *ordo-tribus*, ou plutôt *ordines-tribus*, puisque, à cause de l'homonymie du substantif *tribus* et de l'ablatif de *tres*, il ne saurait y avoir que trois ordres.

Isidore de Séville

Quelles sont les lectures qui ont permis à Haymon de penser le problème des *ordines* ? On sait que la bibliothèque d'Auxerre possédait au IXe siècle le *De Officiis* de Cicéron[57]. Il est fort peu téméraire de supposer qu'Haymon connaissait les *Étymologies* (ou *Origines*) d'Isidore de Séville, commode *compendium* du savoir antique constamment utilisé par les intellectuels du Haut Moyen Age[58]. On peut même avancer qu'Haymon connaissait probablement deux œuvres se situant respectivement en amont et en aval de l'encyclopédie isidorienne : le *Commentaire de l'Énéide* composé au IVe siècle par Servius[59], source habituelle d'Isidore, et le *De rerum naturis (De uniuerso)*[60] de Raban Maur, adaptation carolingienne des *Étymologies*.

Directement, ou par l'intermédiaire de Raban Maur[61], le commentaire d'Haymon sur le terme « Laodicée » dépend d'Isidore de Séville. Dans le *De Ciuibus*, quatrième chapitre du neuvième livre des *Étymologies*, Isidore, qui vient de définir le peuple *(populus)* comme rassemblement de tous les citoyens, s'intéresse au mode d'organisation sociale des Romains depuis les origines *(in principio)* :

> *Tribus dicuntur tamquam curiae et congregationes distinctae populorum, et uocatae tribus ab eo quod in principio Romani trifarie fuerunt a Romulo dispertiti : in senatoribus, militibus et plebibus. Quae tamen tribus nunc multiplicatae nomen pristinum retinent*[62].

On notera que le terme *tribus* désigne le rassemblement opéré aux origines de

Rome par Romulus, allusion au synœcisme des Latins, des Sabins et des Étrusques que reflètent les trois tribus romuléennes : *Ramnes, Titienses, Luceres*. Ce ne sont pourtant pas ces trois dernières tribus que cite Isidore : sa tripartition *senatores, milites, plebes* s'inspire plutôt des trois degrés de dignité suivant lesquels s'organise la Rome républicaine : *senatores, equites, plebs*[63].

De qui s'inspire-t-il ? Examinons l'étymologie d'un terme proche de *tribus* : *tributa* (*Étym.*, XVI, 18) :

> *Tributa uero, eo quod antea per tribus singulas exigebantur, sicuti nunc per singula territoria. Sic autem in tres partes diuisum fuisse romanum populum constat, ut etiam qui praeerant in singulis partibus tribuni dicerentur : unde etiam sumptus, quos dabant populi, tributa nominarunt*[64].

Isidore reprend ici directement Servius. Ayant à expliquer une partie du vers 560 du cinquième chant de l'*Énéide*, Servius note :

> Tres equitum numero turmae, *rem romanae militiae suo inserit carmini ; nam constat primo tres partes fuisse populi, romani unam Titiensium a Tito Tatio, duce Sabinorum, iam amico post foedera, alteram Ramnetum a Romulo, tertiam Lucerum, quorum secundum Liuium et nomen et causa in occulto sunt. Varro tamen dicit Romulum dimicantem contra Titum Tatium a Lucomonibus, id est Tuscis, auxilia postulasse, unde quidam uenit cum exercitu ; cui, iam recepto Tatio, pars urbis est data, a quo in urbe Tuscus dictus est uicus. Horatius 'ac Tusci turba impia uici' ; ergo a Lucumone Luceres dicti sunt ; sic autem in tres partes (...) tributa nominarunt*[65].

De Servius, Isidore reçoit rassemblées, explicitement nommées ou non, les différentes « autorités » ayant traité des origines de Rome : Varron, Tite-Live, Cicéron, Ennius...[66] ; le souvenir des trois tribus romuléennes et de leurs éponymes (Romulus, Lucumon, Titus Tatius), *Ramnes, Luceres, Titienses* étant confondus, ce qui est classique depuis Tite-Live[67], avec les trois centuries de cavaliers[68] ; le sens de *tribunus* comme chef de chacune des trois tribus[69].

Chez Servius quel est le rapport des trois tribus et des trois fonctions ? Deux de ses tribus, au moins, sont fonctionnelles. Le contexte du commentaire l'amène à parler de choses militaires *(rem militiae)* ; il insiste sur l'aide des armes que Lucumon apporte à Romulus : les *Luceres* sont des guerriers. G. Dumézil a relevé que Servius donne à *Ramnes*, la tribu de Romulus, le génétif *Ramnetum*, c'est-à-dire adopte la même déclinaison en « t » que Virgile au chant IX, 35, de l'*Énéide* lorsqu'il parle du guerrier Rhamnes ; or Virgile définit ce Rhamnes à la fois comme *rex* et *augur*, ce qui correspond aux qualifications mêmes de Romulus[70].

Tout cela nous invite à nous demander si le schéma d'Isidore est simplement tripartite ou bien trifonctionnel. Notons d'abord qu'il traduit spontanément *equites* par *milites*[71] ; Servius parlant de *rem militiae* l'y invitait d'ailleurs. Les termes *senatores* et *plebes* ont-ils eux aussi une valeur fonctionnelle ? Un peu plus loin dans le *De Ciuibus*[72], Isidore reprend, toujours de Servius[73], l'étymologie du mot *senatores* : certains les tiennent, dit-il, pour des *seniores* ; d'autres a sinendo *dictos accipiunt senatores. Ipsi enim agendi facultatem dabant.*

Ce sont donc eux qui dirigent la vie de la cité ; le verbe *sinere* (permettre) correspond bien à l'une des deux attributions — le pouvoir politique — de la première fonction. Cette hypothèse est renforcée à l'examen du terme *senatus*. Au quatrième âge du *De descriptione temporum* des *Étymologies*[74], Isidore rapproche singulièrement la création du Sénat romain de la dernière année du règne d'Ezéchias, le roi de Juda qui a purifié le sanctuaire de Yahvé[75], réformé le culte et réorganisé le clergé ; le roi assisté du prophète Isaïe qui a annoncé le règne futur du « fils de David »[76]. Est-ce là pure coïncidence ? Ou cette « cohabitation » signifie-t-elle que les *senatores* ont bien occupé, à la suite de Romulus, la première fonction, politico-religieuse ? Isidore définit la *plebs*, par opposition à *populus*, comme la « multitude » remarquable par sa « pluralité »[77], ce que souligne l'emploi du terme au pluriel, *plebes*. Rappelons-nous que, précisément, la *pluralitas* est, dans le schéma trifonctionnel romain, l'un des traits caractéristiques de la troisième fonction : Quirinus n'est ainsi que l'un des Dieux de Titus Tatius avec Ops, Flora, etc.[78].

D'Isidore de Séville à Haymon d'Auxerre

Ces rapprochements ne sont-ils pas artificiels ? Isidore offre un souvenir du schéma trifonctionnel de la Rome antique[79] ; cela ne veut pas dire que ce schéma lui serve à rendre compte de la réalité sociologique de son temps. Dans le passage des *Étymologies*, IX, 4, que j'ai cité plus haut[80], Isidore oppose *nunc* à *nomen pristinum*. La notation est pour nous capitale ; elle traduit à la fois la survie et l'inadéquation du schéma romain à l'époque d'Isidore : le cadre des « trois tribus » ne suffit plus pour classer la multiplicité *(multiplicatae)* des divisions de la société de son temps[81]. Pourtant il le conserve. Nous avons affaire à un encyclopédiste du Haut Moyen Age, c'est-à-dire à un « antiquaire ». Il rassemble avec respect et minutie une masse impressionnante de notions savantes antiques, en particulier un modèle de classification de la société ; il n'en reste pas moins conscient des décalages existant entre ses sources et lui-même. Haymon d'Auxerre va donc puiser chez Isidore comme dans une carrière antique. Dans un beau passage des *Miracula sancti Germani*, Héric rapporte que, lors de la construction des « cryptes inférieures » de Saint-Germain, les moines d'Auxerre sont allés se servir dans les ruines antiques de Marseille et Arles ; ils y récupèrent des colonnes de marbre[82]. Un peu de la même manière, Haymon tire chez Isidore, conservateur et transmetteur de romanités, le souvenir des tribus romuléennes.

Chez Isidore comme chez Haymon, une philosophie de l'histoire anime cette récupération et cette transmission de l'antique ; sinon on ne comprendrait pas l'intérêt de faire survivre des vieilleries sans prise sur la réalité. Isidore pense, à la suite d'Augustin, que l'histoire du monde se ramène à celle des royaumes assyrien et romain dont tous les autres royaumes représentent comme des annexes ou des prolongements[83] : l'Espagne wisigothique est l'héritière de Rome, et Isidore de Servius, serait-ce au prix d'adaptation de ce qui s'est transmis. De son côté, Haymon, en bon intellectuel carolingien, sait que parler d'histoire sert d'abord à contribuer à la *renouatio imperii*, que le passé romain est riche d'exemples utiles et de matériaux à reprendre[84] et à actualiser.

Les maîtres de l'École d'Auxerre et le schéma des trois ordres fonctionnels

Actualiser, qu'est-ce à dire ? Pour bien comprendre la démarche des maîtres auxerrois, Haymon et Héric, rappelons quelques évidences. Ils sont l'un et l'autre partie prenante de l'intense réflexion ecclésiologique que mènent les clercs carolingiens à l'époque de Louis le Pieux et, surtout, de Charles le Chauve. Haymon et Héric s'interrogent sur la question du pouvoir, des rapports du spirituel et du temporel. A leur place et à leur manière, ils sont de ces « moralistes » carolingiens qui, d'une part, placent les clercs hors d'atteinte du siècle et du vulgaire, dans le splendide isolement des purs, des officiants et des savants[85], et d'autre part, construisent de leurs mots une éthique royale[86], définissent le rôle ministériel du souverain[87], bras armé de l'Église et protecteur du peuple chrétien ; autant d'éléments d'un débat auxquels les *Miracula sancti Germani*, dédiés à Charles le Chauve et qui ne manquent pas de portraits louangeurs du « bon prince »[88], font écho et que résume bien la réflexion sur les *ordines,* intense dans les années 860-880[89]. A leur place et à leur manière, c'est-à-dire dans le silence du cloître, en contemplatifs, théologiens et exégètes ; et, pour Héric, en maître d'école marqué, à travers Jean Scot, par le platonisme chrétien.

Haymon

a. *Adaptation de la tripartition isidorienne*

Par le jeu de l'homonymie du substantif *tribus* et de l'ablatif de *tres*, *tribus*, ainsi que par l'allégorie des nombres, les trois tribus romaines d'Isidore de Séville deviennent les *tribus ordinibus* suivant lesquels s'organise l'*Ecclesia*. Haymon adapte deux des termes de la tripartition isidorienne : les *senatores* deviennent *sacerdotes* ; les *milites* restent eux-mêmes ; *agricolae* ou *agricultores* remplacent les *plebes* : dans le monde du Haut Moyen Age où la campagne occupe pratiquement tout l'horizon productif, le peuple, même pensé dans le lointain souvenir de Rome, ne saurait être que rural.

Mais l'apport d'Haymon ne s'arrête pas là. L'assimilation du modèle d'organisation sociale des Romains lui pose un problème. Il retrouve la vieille question des historiens chrétiens du Bas-Empire : comment, pour reprendre la formule d'A. Momigliano, « présenter Adam et Ève, et ce qui suit, dans un monde peuplé par Deucalion, Cadmos, Romulus et Alexandre le Grand ? »[90]. Intellectuel carolingien, Haymon est fasciné par les sirènes de l'histoire romaine ; mais lecteur d'Augustin — en particulier de la *Cité de Dieu* —, il sait que cette histoire est à manier avec prudence. Les romains n'ont, en effet, reçu de leurs Dieux ni règles de vie ni Loi ; pour n'avoir pas connu de justice véritable (c'est-à-dire celle du Christ), Rome n'a pas eu de véritable république. Aussi convient-il de contrôler, corriger, au besoin gommer les leçons de l'histoire romaine à l'aide de l'exemple du peuple juif rapporté par les Livres saints[91].

Haymon est précisément en train de commenter le dernier livre de la Bible, l'*Apocalypse* de saint Jean. C'est pourquoi il se demande si cette façon de classer les hommes en trois tribus ou ordres a existé chez les Juifs, autrement dit si le schéma trifonctionnel est conforme à l'Écriture, règle de foi, et peut s'appliquer à l'*Ecclesia*. Il n'est pas sûr ; il avance prudemment « peut-être » *(forsitan)* ; il trouve pourtant dans l'allégorie de la montée à Jérusalem la conformité du schéma à l'Écriture. « L'Écriture, dit-il, emploie souvent le mot ' *tribus* ', ainsi : ' Là (à Jérusalem) montèrent les tribus, les tribus du Seigneur ' (*Ps.*, 121) ».

b. *L'influence de Raban Maur*

C'est probablement la lecture du *De rerum naturis* de Raban Maur qui a mis Haymon sur la piste de l'allégorie de la montée à Jérusalem.

Cette œuvre de Raban Maur est une adaptation des *Étymologies* d'Isidore de Séville[92]. L'architecture générale de l'encyclopédie isidorienne est remaniée ; de très nombreux passages sont repris tels quels, mais prolongés le plus souvent d'une interprétation chrétienne. C'est ainsi que le *De rerum naturis* joue constamment sur deux registres. Raban commence par parler selon « l'histoire », c'est-à-dire selon le passé antique transmis par Isidore ; mais il poursuit *mystice* et fait alors l'exégèse du vocabulaire isidorien : il cherche un jalon scripturaire (souvent tiré des *Psaumes*) et fournit le sens chrétien du terme considéré en distinguant bien deux voies opposées, la *bona pars* (sainte) et la *mala* ou *contraria pars* (diabolique).

Lorsque, au chapitre 4 *(De Ciuibus)* du livre XVI, arrive le moment de commenter le terme *tribus*, Raban commence donc par citer Isidore et ses tribus romuléennes[93]. Il parle ensuite *mystice* des « douze tribus d'Israël et des réunions *(conuenticula)* des saints dans l'Église » ; ce dont il trouve une confirmation dans le passage du *Psaume* 121 que cite précisément Haymon d'Auxerre à propos des trois ordres. Trois éléments du commentaire de Raban ont pu inspirer Haymon. *Illuc* désigne la Jérusalem céleste ; Raban insiste sur « l'ascension » à laquelle invite ce « psaume des montées »[94]. Les tribus représentent le cadre d'organisation du peuple d'Israel et il met en parallèle les douze tribus de Jacob et les trente cinq curies romaines. Mais Raban ajoute que ces « tribus » désignent aussi les saints « qui ont confessé que le Sauveur est Dieu », qu'il s'agit bien des « tribus du Seigneur » par opposition aux « tribus » du diable.

Parlant de l'organisation de l'*Ecclesia*, Raban Maur insiste donc sur la marque et l'orientation que lui a données le sacrifice rédempteur. Un peu plus haut déjà[95], à propos du terme *regnum*, Raban reprenait la distinction isidorienne des deux royaumes du *passé* (royaumes assyrien et romain et leurs appendices), avant de préciser que *maintenant* nous sommes appelés à gagner le royaume du Christ *(regnum appetendum)* stable, pacifique et sans fin, auquel tous les royaumes terrestres sont nécessairement soumis. Raban cite à l'appui un passage du *Psaume* 67, plus précisément le chant que les royaumes terrestes adressent au Christ montant au ciel. « (...) Super coelos *ad* orientem », dit le Psaume ; « *ab* oriente », commente Raban pour bien montrer que les hommes sont désormais aspirés par le Christ vers la Jérusalem céleste[96].

Sous l'influence de Raban Maur, Haymon d'Auxerre pose donc le problème

des *ordines* sur le terrain de l'exégèse allégorique et fait des tribus romaines d'Isidore les ordres de l'*Ecclesia* qui montent vers Jérusalem.

Héric

Héric assimile l'élaboration de son maître. Il reprend l'équivalence *ordo-tribus* dans les *Collectanea*[97] et le schéma des trois ordres dans les *Miracula sancti Germani*. Mais il lui fait subir des transformations capitales : les *milites* et les *agricultores* deviennent des *belligerantes* et *agricolantes*, les *sacerdotes* des *oratores* et passent de la première à la troisième position *(tertius ordo)*. Son apport au schéma peut se résumer ainsi : il l'hellénise, le christianise et le monachise.

a. *Hellénisation du schéma*

Chez Héric, l'apport d'Haymon[98] se conjugue avec l'influence du néoplatonisme, plus précisément du pseudo-Denys, naturelle pour un disciple de Jean Scot[99]. Il trouve dans l'œuvre dionysienne un cadre de pensée (l'harmonie du cosmos), des idéaux (purification ; retour à l'Un) et des notions (ordre processionnel ; ternarité, unification ; fonction) qui marquent sa réflexion sur les *ordines*. Examinons ces différents points.

– *Ternarité*

Pour le pseudo-Denys, le créé s'ordonne en une hiérarchie, céleste puis ecclésiastique, se distribuant par degrés en une série de triades emboîtées ; ordre ternaire à l'image même du mouvement processif de l'Un vers le créé ou, inversement, du retour du créé vers l'Un : purification, illumination, perfection[100].

– *Deux plus un : les conditions et l'ordre*

Le schéma d'Héric se divise en deux parts : les deux conditions (du siècle) et l'ordre (les contemplatifs). A une époque où la symbolique des nombres est si forte, ce total de trois équivalant à deux plus un ne saurait être fortuit, surtout chez un lecteur de Jean Scot et du pseudo-Denys. Jean Scot développe, dans un passage du *Periphyseon*[101], la conception biblique selon laquelle le péché a rompu l'unité primordiale de l'homme et de son créateur ; c'est alors qu'a été introduite la marque des sexes. Mais le Christ assumant ce corps sexué, divisé, est venu ouvrir la voie de l'unification *(adunatio)*. Les conditions du siècle, cette « part de la nature »[102] divisée en deux catégories, correspondraient à l'humanité pécheresse, sexuée, divisée ; Héric et ses frères, desservants du sanctuaire de Germain et ses saints compagnons qui « suivent l'Agneau où il va », sont des purifiés, déjà transportés dans l'au-delà du sexe. C'est pourquoi Héric oppose les *naturae consortes* à la *pars priuatae sortis*. On notera bien les deux termes de l'opposition : les uns *font* (ils s'acquittent de besognes désignées par des participes présents : *belligerantibus, agricolantibus*), tandis que les autres *sont (estis) ;* un pluriel associatif *(consortes)* s'applique à des conditions *soumises* aux tâches de la guerre et du travail de la terre, tandis qu'un singulier qualifie l'ordre de ceux qui ont été choisis *(quos [Deus] allegit)*, qui par leur conversion ont été rendus *libres (uacuos)* des travaux du siècle et qu'absorbe la fonc-

tion du service divin [103]. Singulier de la fonction de spirituels-purifiés ayant fait retour à l'Un qui renvoie aux notions néoplatoniciennes d'unification et de fonction.

– *Unification*

Les moines forment, en effet, pour le pseudo-Denys, l'ordre parfait de ceux qui ont « unifié leur vie » [104]. Ils sont appelés moines *(monachi)* précisément

> parce qu'ils exercent de façon pure le culte, c'est-à-dire le service de Dieu, et parce que leur vie, loin d'être divisée, est parfaitement une, parce qu'ils s'unifient eux-mêmes par un saint recueillement qui exclut tout divertissement de façon à tendre vers l'unité d'une conduite conforme à Dieu et vers la perfection de l'amour divin [105].

Héric et ses frères ont délaissé la vie « divisée » du siècle ; ils ont quitté l'accidentel pour l'essentiel ; ils sont désormais libres des « choses extérieures » : « *uacuos (...) rebus extrinsecis* », expression qui induit la notion de repli unificateur que le contemplatif trouve dans le silence du cloître [106]. Ces moines sont unifiés parce qu'ils ont su, par les voies de la purification, se rendre transparents au divin. On a vu plus haut [107], qu'Héric développe ce thème (se ramenant à la question dionysienne de l'affinité ou de la résistance au divin lumineux) à travers l'enseignement d'un sage païen néoplatonicien, Fonteius de Carthage. Le divin est universellement et incessamment présent dans le créé. Encore faut-il le voir : les brumes de l'Antique Ennemi voilent les ouvertures de l'intelligence ; le rayon de l'esprit ne saurait s'ouvrir à la lumière de la raison. D'où la nécessité de la purification pour accéder à la contemplation.

– *Fonction*

Dans le néoplatonisme du pseudo-Denys, la notion d'unification est solidaire de celle de fonction. Dans sa quête d'une double conversion du sensible à l'intelligible et du multiple à l'Un, le néoplatonisme enseigne que l'Un est en tout être sa propre révélation. L'être est le reflet de l'irradiation de l'Un, la modalité de sa manifestation ; il est fonction de l'Un auquel il doit se faire transparent : c'est l'unification par laquelle l'être devient « coopérateur de Dieu » (I *Cor.*, 3,9) et épithète du divin [108]. C'est ainsi que, pour le pseudo-Denys, « accomplir sa fonction propre (...) c'est laisser apparaître en soi l'unité unifiante » [109]. En ce sens, la *discretio ordinis* monastique s'inscrit dans toute une morale de l'harmonie cosmique réglant les mouvements du social comme ceux des âmes et des astres : chaque élément du créé est, dans sa fonction propre, le reflet de l'Un. Reflet mais aussi modalité de la diffusion lumineuse de l'Un puisque, selon le pseudo-Denys, le « don de hiérarchie », le mouvement processif du divin s'opère par initiation. Chaque ordre de la hiérarchie est initié par l'ordre immédiatement supérieur et initiateur de l'ordre immédiatement inférieur. D'où l'insistance d'Héric sur le rôle propédeutique des moines. S'ils sont constitués en miroir pour le monde [110], c'est affaire d'harmonie hiérarchique, de fonctionnement de la hiérarchie comme cascade lumineuse.

> ...par degrés, celle (= essence) qui précède distribue à celle qui suit la

> lumière qu'elle-même a reçue en présent et qui se répand providentiellement sur toutes les essences à mesure de leurs capacités [111].

Depuis les saints, unifiés par excellence [112], jusqu'au dernier des hommes dans les conditions du siècle, c'est chacun qui, à sa place et dans son ordre, est le reflet de l'Un, mais c'est l'ensemble qui, degré par degré, recompose l'harmonie lumineuse du divin. C'est en ce sens qu'Héric, reprenant Fonteius de Carthage, dit que l'accès de « notre esprit (...) à la présence de Dieu » ne peut se faire que « lorsqu'il se trouve en même temps en chacun de nous ».

– *L'unanimité*

La notion de fonctionnalité au sein du créé ordonné hiérarchiquement entraîne donc celles de réciprocité, de complémentarité des services, de concorde dans la différence et d'unanimité. Héric marque fortement les liens de dépendance des deux conditions et de l'ordre :

> D'autres subissent *pour vous* les dures conditions de la guerre ou du travail, *de même (itidem)* vous, *qui êtes attachés à leur service (illis obnoxii),* persistez à les poursuivre de l'assiduité de vos prières et de votre office.

Héric n'emploie pas de substantifs mais des participes présents pour qualifier les fonctions du combat et du travail de la terre, façon de montrer les conditions à la tâche, dans le siècle, au service du troisième ordre *(pro uobis).* Inversement, la « part » de Dieu est étroitement attachée aux deux conditions : *illis obnoxii*, termes très forts dans l'expression de la soumission et de la dépendance chez un intellectuel du IXe siècle qui ne peut pas ne pas connaître le vocabulaire de l'esclavage et du servage.

Ainsi, par le jeu de la réciprocité des services, la concorde dans la différence doit-elle régner ici-bas, sur le modèle du partage céleste actualisé dans le sanctuaire de Germain. Cette image est tributaire du schéma paulinien de l'*Ecclesia* comme corps qui revient avec insistance dans le texte d'Héric : dans les « cryptes inférieures » de Saint-Germain, saints de Rome, d'Agaune et d'Auxerre font « corps » autour du saint fondateur, Germain [113] ; tous ne forment qu'un seul corps dont la tête est le Christ [114]. Différence des membres, mais concorde de l'ensemble : c'est ainsi que peut s'opérer une distribution harmonieuse de la grâce divine. Ce qui faisait déjà dire à Haymon, dans un passage de son *Expositio in Apocalypsin* qu'Héric connaissait très certainement, que si, au sein de l'*Ecclesia*, les ordres ne s'égalent pas, même les plus simples des hommes ont leur part de grâce pour peu qu'ils accomplissent fidèlement leur ministère *(ministerium : plantare, aedificare, agricolare)* [115].

b. *Le « baptême » du schéma*

Reste à expliquer pourquoi les *oratores* forment le troisième ordre ; d'autant que le schéma d'Haymon qui inspire Héric correspond au type indo-européen, les *sacerdotes* occupant la première fonction. Pourquoi, chez Héric, la première fonction devient-elle la troisième ?

Dans une hiérarchie de type dionysien, dans le parcours du sensible à l'intelligible et du multiple à l'Un, il est logique que les *oratores*, « professionnels »

pourrait-on dire de la purification qui mène à l'illumination puis à l'unification, occupent le degré le plus lumineux, le plus proche de l'Un, et forment le troisième ordre. Il importe de bien voir que ces notions (tirées de la doctrine néoplatonicienne de contemplation) se combinent avec celle d'eschatologie chrétienne.

On se souvient [116] qu'Haymon, s'attachant à ce que son schéma fût scripturaire, avait, par l'allégorie de la montée à Jérusalem, suggéré l'orientation de la société chrétienne. La réflexion d'un commentateur de l'*Apocalypse* est de type eschatologique. G. Lobrichon fait remarquer qu'il convient de bien suivre la progression de la pensée d'Haymon tout au long de son texte. C'est à une Église imparfaite que correspond la tripartition *sacerdotes, milites, agricultores,* au tout début de son *Expositio.* Lorsque, plus loin [117], on aborde la vision de l'Agneau accompagné de la foule des Cent quarante-quatre mille élus, puis la contemplation de la Jérusalem céleste, le schéma devient tout autre : l'Église, entraînée par la marche des purifiés, est désormais formée des *prelati, boni conjugati* et *continentes* ; ceux, chanoines ou moines, que leur règle de vie met quotidiennement en devoir de se purifier de la macule du sexe sont placés en troisième position [118]. Haymon a ainsi, dans son *Expositio in Apocalypsin,* doublement préparé la christianisation du schéma des trois ordres.

Rappelons-nous maintenant que :

1) comme Haymon, Héric entend se conformer aux enseignements de l'Écriture ;

2) dans l'ensemble que forment les chapitres XVI à XVIII du livre II des *Miracula sancti Germani,* Héric ancre sa réflexion dans la théologie de la Rédemption [119].

Ces deux points permettent de comprendre la logique qui a commandé l'élaboration de son schéma des trois ordres fonctionnels. Héric marque clairement que l'ordre terrestre, où les conditions du siècle sont séparées de l'ordre attaché au service divin, est un reflet de l'histoire sacrée : la Création *(uos fecerit)* renouvelée par la Rédemption *(perditos reformarit)* et entretenue par le don incessant de la grâce. Héric est ainsi amené à inverser l'ordre des termes du schéma : le premier, les *oratores*, c'est-à-dire les spirituels dépositaires de la justice du Christ, devient le troisième pour bien montrer la souveraineté spirituelle évangélique. Gens de guerre et agriculteurs restent à leur place : ces deux « conditions », qui, dans la souillure du sexe, la « division » de leur vie et la souffrance du travail, perpétuent le souvenir de la faute originelle et de sa condamnation par le Créateur, sont un reliquat d'histoire terrestre ; leur position dans le schéma trifonctionnel ne change que par la vertu du déplacement opéré par les *oratores* : ceux-ci passant de première en troisième position, les *belligerantes* se retrouvent à la première place et les *agricolantes* à la seconde. Ne bouge, en effet, que l'ordre sacré pour signifier que le sacrifice rédempteur à ouvert la terre sur l'au-delà. *Sacerdotes, milites* et *agricultores* tournaient le dos à leur destin ; *belligerantes, agricolantes* et *oratores* sont replacés dans la perspective de l'histoire du salut — perspective fortement marquée par le choix des mots : à *oratores*, substantif résumant les activités du service divin, Héric préfère *tertius ordo* qui évoque la marche de l'*Ecclesia* aspirée vers les pâturages célestes.

Comprenons bien que le schéma trifonctionnel indo-européen et le schéma

« christianisé » par Héric n'obéissent pas à la même logique. L'un classe des fonctions ; l'autre définit un processus de transformation, de « conversion ». Ce qui revient à donner au schéma trifonctionnel un « dynamisme » chrétien. Non seulement le *tertius ordo* entraîne, à la suite du Christ, l'humanité rachetée vers l'au-delà, mais au sein même de la cité terreste il est possible, à l'exemple des spirituels, de se convertir, de s'approcher un peu plus du divin.

Dès lors, on s'explique pourquoi le schéma d'Héric n'est pas seulement « christianisé » mais aussi « monachisé ». Les *sacerdotes* deviennent le *tertius ordo*, terme désignant les moines [120], parce que ces spirituels, délégués par le siècle à gagner le salut des hommes dans l'oraison et le recueillement, vivent une eschatologie présente ; par leur orientation vers la perfection, ils personnifient ce qui ordonne les choses d'ici-bas vers l'au-delà. C'est pourquoi tout leur est subordonné. Ce sont eux qui indiquent la finalité à laquelle doivent tendre les deux conditions ; les participes présents qui qualifient guerriers et agriculteurs *(belligerantes, agricolantes)* « moralisent » leurs fonctions, marquant leur rôle ministériel. Les spirituels ouvrent la marche de l'humanité pérégrinant vers l'au-delà et enseignent aux hommes du siècle à conformer leurs gestes à la morale de leur statut [121].

Survie du schéma d'Héric d'Auxerre

Ainsi hellénisé, christianisé et monachisé, que devient le schéma trifonctionnel formulé par Héric d'Auxerre ? Se pose, en effet, la question de sa survie et, en particulier, de ses rapports avec la réflexion sur les *ordines* menée dans le milieu épiscopal de France du Nord dans le premier tiers du XI siècle [122]. Ce point a été, en partie, considéré dans deux autres études [123], et reste pour moi grandement conjectural ; je me contente donc ici de brosser le problème à grands traits, mesurant l'importante part d'hypothèses que contiennent les lignes qui suivent.

Héric d'Auxerre est une autorité lue, méditée et utilisée par les Clunisiens de l'an Mil. Sous l'abbatiat d'Odilon (994-1049), c'est-à-dire au moment où, sous la plume de l'abbé lui-même, d'Aldebald, de Syrus et de Raoul Glaber, s'élabore, autour de la figure de Maieul, une image de la sainteté clunisienne et se mène, entre Cluny et Auxerre, une réflexion de contemplatifs-théocrates sur l'exemplarité de la place du moine dans l'ordre du monde, le maître de l'École d'Auxerre est fortement mis à contribution. Dans le *Sermo de beato Maiolo,* texte de toute première importance dans la constitution de l'idéologie clunisienne, écrit sans doute par Aldebald dans les années 1003-1010, le *Commonitorium* d'Héric est repris dans sa plus grande partie, y compris le passage sur les trois ordres. Les Clunisiens se contentent de renforcer certains traits de l'exhortation d'Héric ; en particulier, combinant les enseignements de l'*Apocalypse* et du *De sancta uirginitate* de saint Augustin, ils accentuent le caractère virginal des contemplatifs et le fossé qui les sépare du monde. Héritiers d'Héric, ils donnent à son schéma une visée « politique » qu'il n'avait peut-être pas au départ [124]. Au tournant de l'an Mil, c'est-à-dire au moment où les Clunisiens construisent, en Mâconnais, leur seigneurie [125], se disputent avec une bonne

partie de l'épiscopat autour du problème de l'exemption [126] et prennent part aux mouvements de paix, le schéma trifonctionnel élaboré par Héric — la confusion moines-*oratores* qu'il entretient et l'éminence de la place qu'il réserve aux contemplatifs — avait tout, bien sûr, pour les séduire. Je tiens donc le schéma auxerro-clunisien, que l'on retrouve, au même moment, sous une forme approchante chez Abbon de Fleury [127], pour une arme idéologique de choix dans l'affirmation du monachisme réformateur au tout début du XIe siècle.

Dans ces conditions, je pense que la réflexion sur les *ordines* menée par Adalbéron de Laon et Gérard de Cambrai est une réponse « épiscopale » au schéma « monastique » formulé par Héric d'Auxerre, repris puis diffusé par les Clunisiens. Autour de la formulation de l'organisation de l'*Ecclesia* s'opposent le vieil évêque Adalbéron et le « roi »-moine Odilon. Rien ne permet de dire qu'Adalbéron connaissait le *Sermo de beato Maiolo* ; par contre, il a probablement eu entre les mains les *Miracula sancti Germani* d'Héric d'Auxerre : le ms Paris, B. N. latin 13757 était sans doute à Laon dès la fin du IXe siècle [128]. Les évêques corrigent le schéma « monastique » sur deux points. Ils s'attaquent à l'accaparement de la fonction sacrée par les moines (seraient-ils de plus en plus moines-prêtres, comme c'est le cas des Clunisiens de l'an Mil) : les *oratores* sont les clercs dirigés par les évêques. Ils font de l'organisation du social une réalité plus terrestre : le tirant de l'eschatologie vécue par les moines, ils ramènent le schéma des trois ordres fonctionnels sur terre ; ils reviennent à la distribution du premier schéma d'Haymon : *orare, pugnare, laborare,* ce sont là, pour Adalbéron [129], les trois fonctions complémentaires qui organisent la Maison de Dieu. Tel est l'Ordre, affirment les évêques. Telle est l'Église imparfaite, pensent les moines à la suite d'Haymon [130].

Dominique Iogna-Prat
C.N.R.S., A.R.TE.M.
Nancy

*Je remercie B. Colot, J. Dalarun, A. Levallois et M. Zerner-Chardavoine d'avoir bien voulu lire et critiquer la première ébauche de ce travail pour l'enrichir de leurs remarques. Ma dette à l'égard de G. Duby et d'E. Ortigues est de celle dont on ne s'acquitte jamais — surtout pas en note de bas de page.

NOTES

1. On se reportera bien sûr à la riche étude de Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme,* Paris, Gallimard, 1978. Dans son article intitulé « Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale », *Annales E.S.C.*, n° 6, nov-déc., 1979, pp. 1187-1215, Jacques Le Goff rend compte de l'ouvrage de Georges Duby et fait le point sur le débat historiographique relatif aux trois ordres, en l'enrichissant de ses propres réflexions. Depuis la parution de cet article, plusieurs travaux majeurs sont parus sur la question :
– G. Dumézil, *Apollon sonore et autres essais,* Paris, Gallimard, 1982. A propos des trois ordres, pp. 205-248 ; et, tout dernièrement, *La courtisane et les seigneurs colorés,* Paris, Gallimard, 1983, pp. 219-227.
– J. H. Grisward, *Archéologie de l'épopée médiévale,* Paris, Payot, 1981.

– P. E. Dutton, « Illustre ciuitatis et populi exemplum : Plato's Timeus and the Transmission from Calcidius to the End of the Twelfth Century of a Tripartite Scheme of Society », *Medieval Studies*, XLV, 1983, pp. 79-119.
– La note que le Père L. J. Bataillon consacre aux « ordres de la société » dans son bulletin d'histoire des doctrines (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 66, 1982, pp. 262-263) rend compte, avec largeur d'information, hauteur de vue et pénétration, des développements les plus récents de la question ; on se reportera aussi au passage que le même auteur a consacré au problème des *ordines* dans « Les conditions de travail des maîtres de l'Université de Paris au xiiie siècle », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 67, 1983, pp. 418-419.
– O. G. Oexle, *Tria genera hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter*, dans *Institutionen, Kultur und Gesellschaft in Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein zum 65. Geburtstag*, L. Fenske, W. Rösener et T. Zotz éds, Sigmaringen, 1984, pp. 483-500.
– C. Carozzi, « La vie de saint Dagobert de Stenay : histoire et hagiographie », *Revue belge d'Histoire et de Philologie*, 62 (1984, 2), pp. 226-258, qui propose une datation nouvelle — troisième quart du ixe siècle — de ce texte important dans la genèse du schéma trifonctionnel.

2. Article cité (n. 1), p. 1189.

3. Sur la date et les temps de composition des *Miracula sancti Germani*, on se reportera à l'utile étude de P. Janin, « Heiric d'Auxerre et les Gesta pontificum Autissiodorensium », *Francia*, 4, 1976, pp. 89-105, qui fait, par ailleurs, un sort au mythe de la participation d'Héric à la composition des *Gesta*. Je remercie M. Janin de toutes les précisions qu'il a bien voulu me donner oralement sur les conditions d'élaboration des *Miracula* et la tradition manuscrite du texte.

4. Sur la biographie, encore bien incertaine, d'Héric, voir B. de Gaiffier, « Le calendrier d'Héric d'Auxerre du manuscrit de Melk 412 », *Analecta Bollandiana*, 77, 1959, pp. 392-425 et, surtout, l'introduction du Père R. Quadri aux *Collectanea* d'Héric, *Spicilegium Friburgense*, Fribourg, 1966, pp. 3-28 ; sur la date de la mort d'Héric, se reporter à la discussion, P. Janin, art. cit. pp. 103-105, R. Quadri, « Sulla data di morte di Eirico di Auxerre », *Studi Medievali*, 1983 (1), pp. 355-366.

5. Sur Haymon, voir en dernier lieu, J. J. Contreni, « Haimo of Auxerre Abbot of Sasceium (Cessy-les-Bois) and a New Sermon on I John V, 4-10 », *Revue bénédictine*, 85, 1975, pp. 303-320. Sur l'école monastique d'Auxerre, voir P. Riché, *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Age*, Paris, Aubier, 1979, pp. 107-108.

6. J. J. Contreni, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930. Its Manuscripts and Masters*, Munich, 1978, p. 145 ss, a bien établi que c'est par l'intermédiaire de Wulfad, abbé de Saint-Médard de Soissons et proche de Jean Scot, qu'Héric a été mis en contact avec l'œuvre de l'Érigène ; sur l'érigénisme d'Héric, voir aussi E. Jeauneau, « Dans le sillage d'Érigène une homélie d'Héric d'Auxerre sur le prologue de Jean », *Studi Medievali*, 1970 (3), pp. 937-955, et J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in Earles Middle Ages*, Cambridge University Press, 1981, en particulier pp. 114-115.

7. *Collectanea*, R. Quadri éd. (cf. *supra* n. 4).

8. Cf. J. J. Contreni, « The Biblical Glosses of Haymo of Auxerre and John Scottus Eriugena », *Speculum*, 51, 1976, pp. 411-434.

9. Paris, B. N. latin 13757, le plus ancien manuscrit de la *Vita sancti Germani* et des *Miracula sancti Germani* (désormais = *V.S.G.* et *M.S.G.*) qui nous soit parvenu, est accompagné de gloses tirées du *Periphyseon* de Jean Scot ; celles-ci sont reproduites dans l'édition que L. Traube a donnée de la *V.S.G.* dans les *M.G.H.*, *Poetae latini aeui carolini*, Berlin, 1896, p. 432 ss, en particulier p. 433.

10. *M.S.G.*, II, II-V, pp. 556-558 dans l'édition de Ph. Labbe, *Nova bibliotheca manuscriptorum librorum*, Paris, 1657, t. I (*P.L.* 124, col. 1247-1251). J'adopte la capitulation de l'édition de Labbe qui correspond à celle du ms. Paris, B. N. latin 13757 (livre II des *M.S.G.* = fol. 127v°-151v°.) sauf pour la division en paragraphes où je suis les leçons du manuscrit.

11. Cf. R. Louis, *Autessiodurum christianum. Les églises d'Auxerre des origines au XIe siècle*, Paris, 1952, p. 38 ss, et pour la topographie religieuse d'Auxerre jusqu'au viie siècle, J. C. Picard, « Espace urbain et sépultures épiscopales à Auxerre » *Revue d'Histoire de l'Église de France*, LXII, n° 168, janv.-juin 1976, p. 205.

12. Cf., en dernier lieu, Y. Sassier, « Recherches sur le pouvoir comtal en Auxerrois du xe au début du xiiie siècle », *Cahiers d'Archéologie et d'Histoire,* n° 5, Auxerre, 1980, pp. 3 et 9.

13. Cf. R. Poupardin, *Le royaume de Bourgogne (888-1038),* Paris, Champion, 1907, p. 6 ss, et M. Chaume, *Les origines du duché de Bourgogne,* t. I, Dijon, 1925, pp. 263 et 240.

14. *Eo factum est, ut paternis, annuente Deo, (Hugo) suffectus honoribus, auitae memor gloriae, et potestatis et probitatis patriae robustissimus haeres existat, beato protegente Germano, uotis nostris cunctorumque fidelium ad sanctae decus ecclesiae et diutissime et feliciter floriturus.* « Sed memoriam illius uiri, omnes anni excipient consequentes » (= Cicéron, *Cato Major,* 19), *M.S.G.,* II, V, p. 558 (*P.L.* 124, col. 1250 D).

15. Sur ces soldats chrétiens de la fin du iiie siècle qui ont préféré être exécutés plutôt que de prêter serment à Maximien et prendre part à un sacrifice païen, se reporter aux textes recensés dans la *B.H.L.,* 5737-5764 et édité dans les *AASS,* sept. VI (1767), pp. 342-343 et 895-926, et les *M.G.H.SS ser. mer.* III, pp. 20-41.

16. Cf. R. Poupardin, *op. cit.* (n. 13), p. 10.

17. Héric fait totalement le silence sur l'avant-nef édifiée à l'ouest et consacrée à saint Jean-Baptiste, cf. R. Louis, *op. cit.* (n. 11), p. 38.

18. *M.S.G.,* II, IX, pp. 560-561 (*P.L.* 124, col. 1254A-1255B).

19. P. Janin, art. cité (n. 3), pp. 100-101.

20. C'est en leur honneur que Germain avait fait édifier un oratoire où il fut lui-même enterré et qui est à l'origine de Saint-Germain, cf. R. Louis, *op. cit.* (n. 11), p. 35.

21. *Ibid.,* p. 51 ; P. Janin, art. cit. (n. 3), pp. 102-103, que corrige et complète J. Roumailhac, « Dans la confession de l'abbaye Saint-Germain d'Auxerre : la disposition des corps saints autour de celui de Germain selon les Miracula sancti Germani d'Heiric », *Bulletin de la Société des Fouilles archéologiques et des Monuments historiques de l'Yonne,* 2 (1985), pp. 17-22.

22. « Quid pignoris, quid thesauri *romulea ferretur ab urbe,* uirtutum consequentium celebritate coeptum est e uestigio declarari ... », *M.S.G.,* II, XIII, p. 563 (*P.L.*, 124, col. 1258D).

23. Cf. P. Janin, art. cit. (n. 3), pp. 96 et 104-105.

24. *Sancta quondam sanctorum uerebantur Hebraei, quod ibi arca Testamenti intraque eam uirga Aaron et coeleste manna, ibi altare quod dicebatur Tymiamatis, ibi cherubim aurea cum Propitiatorio, ceteraque symbola intellectualiter typica et typice intellectualia, ac per hoc futurae olim ueritatis coniecturam praeferentia tegebantur, M.S.G.,* II, XVI, p. 567 (*P.L.*, 124, col. 1266B).

25. Haymon d'Auxerre, *Expositio in Pauli epistolas, P.L.,* 117, col. 879D-880A-B.

26. *M.S.G.*, II, XVII, p. 568 (*P.L.*, 124, col. 1267B).

27. Cf. P. Brown, *Le culte des saints,* Paris, Le Cerf, 1984, pp. 14 et 20 ss ; sur la controverse patristique autour du miracle, on se reportera à la brillante mise au point de M. Van Uytfanghe, « La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Age latin », dans *Hagiographie, cultures et sociétés IVe-XIIe siècles, Études augustiniennes* 1981, pp. 204-233, spécialement p. 211 ss.

28. *M.S.G.,* II, XVII, p. 567 (*P.L.*, 124, col. 1266D-1267A) = Jérôme, *Contra Vigilantium, P.L.*, 23, col. 344.

29. *M.S.G., loc. cit.*, et Jérôme, *op. cit.*, col. 346-347.

30. Héric dit ainsi de Germain :
Vere inmortalis, uere per saecula uiuit,
Viuit et empyrias auget splendore cohortes
Coniunctus domino, conformis denique Christo,
Quodque magis stupeas : unitus et unificatus
Inque Deum transfusus homo factusque, ΘΕΩΣΙΣ
V.S.G., VI, v. 297-301.

31. *Aeternum specimen decusque rerum,*
Causarum series, origo lucis,

Naturae columen paterque ueri,
Fons et principium bonique summa,
Hac te suppliciter canemus oda :
Oramus, capias ab ore munus,
ibid., Inuocatio, v. 1-6 ;
(...) *Quae sic dicta placet, quod (Deus) omne cernat*
Seu quod sic potius per omne currat,
Ut nusquam tamen extra se feratur,
Cum sit motus et idem ipse status
Et motus stabilis, ut olim aiunt,
Status mobilis atque (...)
Hoc non est nec hoc est, sed exstat omne,
Non hic, non ibi, sed per omne totus (...)
Sic paruis, mediis adestque magnis
Ipse indiuiduus manensque totus (...)
Ex ipso quoniam, per ipsum atque
Sunt, quaecumque uigent, ad ipsum aeque
Tendunt omnia tamquam ad quietem, ibid., v. 18-23 ; 29-30 ; 35-36 ; 38-40.

Dans une bonne partie de ce passage, Héric dépend de JEAN SCOT, *Periphyseon,* I, 12, *P.L.* 122, col. 452B-D et du PSEUDO-DENYS, *Noms Divins,* IX, 9, dans la traduction de Jean Scot, *P.L.* 122, col. 1162C-D ; ajoutons, suivant les judicieuses remarques de J. MARENBON, *op. cit.* (n. 6), p. 115, que l'érigénisme d'Héric n'est pas sans faille : contrairement à Jean Scot, il parle ainsi, au v. 431 de la *V.S.G.* et au chapitre XVII des *M.S.G.*, II, qui nous intéresse ici, de la « perception » de Dieu par Germain ; il confond, par ailleurs, Dieu et les causes primordiales, le créationisme biblique et l'émanatisme néoplatonicien.

32. Cf. R. T. WALLIS, *Neoplatonism,* Londres, Duckworth and Co, 1972, p. 150.

33. La providence est, justement, selon Proclus, la loi spécifique des hénades, *ibid.,* p. 149.

34. Cf. la définition que donne Du Cange : *Epistola qua aliquid praecipitur, qua quis commonetur, ut rem mandatam exequatur,* qui cite aussi, dans le sens d'aide-mémoire (mais à son usage propre) le *Commonitorium* de Vincent de Lérins : *Me uero subleuandae recordationis, uel potius obliuitionis meae gratia,* Commonitorium *mihimet parasse sufficerit.*

35. Cf. son homélie, ' *Cum uenerit filius hominis...* ', *P.L.* 95, col 1217B (= n° 30 de la liste établie par H. BARRÉ, « Les Homéliaires carolingiens de l'École d'Auxerre », *Studi e Testi,* Vatican, 1962, pp. 165-166).

36. JÉRÔME, *op. cit.* (n. 28), col. 345 et 348.

37. Cf. P. BROWN, *Saint Augustin,* Paris, Le Seuil, 1971, p. 154 ; l'expression « *deificari in otio* », employée par Augustin, est sans doute tirée de Porphyre, cf. G. FOLLIET, « ' *Deificari in otio* ', *Augustin, Epistula X, 2* », *Recherches Augustiniennes,* II, 1962, pp. 225-236.

38. L'expression est de P. Brown, *loc. cit.*

39. Augustin, *Retractationes* I, 26, 2 ; dans l'attente de la parution de l'édition d'A. Mutzenbecher dans le *C.C. series latina,* on se reportera à l'édition de la *Bibliothèque augustinienne,* Paris, 1950, p. 426.

40. AUGUSTIN, *De Diuersis Quaestionibus octoginta tribus,* A. MUTZENBECHER éd. (*C.C. series latina* 44A), Turnhout, 1975, p. 19.

41. *M.S.G.,* II, XVIII, p. 568 (*P.L.* 124, col. 1268) ; Labbe a eu entre les mains un manuscrit où le nom « Fonteius » était écrit dans le texte à la suite du titre *De Mente mundanda ad uidendum Deum* ; dans le manuscrit Paris B. N. latin 13757, le nom « Fonteius » n'apparaît que dans la marge du fol. 150 r°.

42. « (meatus) per quos pandere lumen rationis mentis radius solet », FONTEIUS, *op. cit.,* p. 62, *M.S.G., loc. cit.*

43. (...) *Deus ubique praesens est, tunc autem unicuique nostrum* simul *est, cum mentis nostrae illibata puritas in eius praesentia patuerit, id.* ; ce que je propose de traduire ainsi : « Dieu est partout, il est révélé *en même temps* à chacun de nous quand la pureté sans tache de notre esprit a accédé à sa présence ».

44. Cf. *infra*, p. 000.

45. FONTEIUS, *M.S.G., loc. cit.* (n. 41 et 42).

46. Ceux-ci en particulier : *In hoc* (= *lumen*) *uoluntas innoxia, in hoc recte facti meritum relucet,* ce qui, il est vrai, est précédé de *In hoc Deus...* », *id.*

47. *M.S.G.*, II, XVIII, p. 568 (*P.L.*, 124, col. 1269A).

48. G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens,* Bruxelles, *Latomus,* 1958 (33), p. 18.

49. *Id.*

50. Il est dit, en effet, dans les phrases suivantes : *Atque ut aliud esse coarguam quod* naturae consortibus, *aliud quod ipsi debetur* Deo, *illud ante omnia semper in oculis uoluite,* quod ipse uos fecerit, quod perditos reformarit, quod tam crebris, tam copiosis, tam denique proficuis prouexerit beneficiis, *ut...* ».

51. Cf. *infra,* pp. 113-117.

52. G. DUBY, *op. cit.* (n. 1), p. 139.

53. Ambroise AUTPERT, *Expositio in Apocalypsin,* R. WEBER éd., *C.C. continuatio medievalis,* XXVII, Turnhout, 1975, p. 66.

54. *P.L.*, 117, col. 953B.

55. *Ibid.*, col. 1021C.

56. *Ibid.*, col. 1038C.

57. Ms. Bern, 391 (IXe siècle), cf. E. PELLEGRIN, « Les manuscrits de Loup de Ferrières. A propos du ms. Orléans 162 (139) corrigé de sa main », *B.E.C.* CXV, 1957, p. 17 ; sur la place de ce texte dans la réflexion sur la notion d'*ordo*, voir G. DUBY, *op. cit.* (n. 1), pp. 95-96.

58. C'est aussi l'hypothèse de P. E. DUTTON, art. cit. (n. 1), p. 87, n. 35 ; sur la diffusion manuscrite de ce texte jusqu'au Xe siècle, voir M. REYDELLET, « La diffusion des *Origines* d'Isidore de Séville au Haut Moyen Age », *M.E.F.R.* 78, 1966, pp. 383-437.

59. Ms. Paris, B. N. latin 7960. G. LOBRICHON, « Saint Virgile auxerrois et les avatars de la IVe Eglogue », *Colloque Virgile,* École Française de Rome, octobre 1981 (à paraître) a établi, en rassemblant un faisceau d'arguments convaincants, que ce manuscrit du IXe siècle est d'origine auxerroise. La correspondance de Loup de Ferrières, un des maîtres d'Héric d'Auxerre, atteste — s'il en était besoin — l'intérêt que les érudits du IXe siècle ont porté à l'œuvre de Servius ; on y trouve, en particulier, des éclaircissements sur des notions latines antiques oubliées ou mal comprises, cf. *Ep.* 125, *Ad Leotaldum,* à propos du terme « Pater patratus », L. LEVILLAIN éd., t. II, *Les Classiques de l'Histoire de France,* Paris, Belles-Lettres, 1964, p. 192.

60. Il n'existe, à ma connaissance, aucune preuve manuscrite de la lecture par Haymon de l'œuvre de son contemporain Raban Maur. Le rapprochement de l'*Expositio in Apocalypsin* et du *De rerum naturis* que je propose plus loin (cf. *infra* p. 112) me semble cependant éclairant. Haymon a pu connaître le *De rerum naturis* par diffusion manuscrite directe de Fulda à Auxerre ou par l'intermédiaire de Ferrières ; Loup, abbé de Ferrières à partir de 837, est en effet un élève de Raban et l'on sait qu'à cette époque Ferrières et Auxerre entretenaient d'étroits contacts. Ajoutons que Raban avait un grand sens de la publicité au service de ses œuvres (sur ce point, voir l'introduction de K. Holter au vol. I de *Hrabanus Maurus, Liber de laudibus sanctae crucis, vollständige Faksimilie-Ausgabe im Originalformat des Codex Vindobonensis 652 der österreichischen National-Bibliothek, Kommentar kodicologische und kunsthistorische Einfürung,* Graz, Akademische Druck, 1972, 2 vols in fol. ; je remercie M. J. Vézin de m'avoir fourni cette indication).

61. Je reprends ici la suggestion de P. E. DUTTON, cf. *supra* n. 58.

62. *Étym.* IX, 4, 7, J. OROZRETA éd. (*Biblioteca de Autores Christianos*), Madrid, 1982, vol. 1, p. 776 (= p. 161 dans l'édition de M. Reydellet, *A.L.M.A.* Paris, Belles-Lettres, 1984).

63. Tels qu'on les trouve énumérés, par exemple, chez PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle* XXXIII, 29, H. ZENACKER éd., Paris, Belles-Lettres, 1983, p. 58, qui dit, à propos du port de l'anneau d'or : *Anuli distinxere alterum ordinem a plebe (...) Sed anuli plane tertium ordinem mediumque pleibei et patribus inseruere, ac quod antea militares equi nomen dederant, hoc nunc pecuniae indices tribuunt.*

64. *Étym.*, XVI, 18,7, vol. II, p. 302.

65. SERVIUS, *Commentarius in Aen,* V, 560, A. F. STOCKER et A. HARTMAN TRAVIS éds, vol. III, Oxford, 1965, pp. 554-555 ; cf. ms. Paris, B. N. latin 7960, fol. 113 r°.

66. VARRON, *De Lingua latina,* V, 35 et 55 ; TITE-LIVE, *Ab Urbe condita,* I, 13,8 ; CICÉRON, *De Republica*, II, VIII, 14 et XX, 36 ; ENNIUS, *Annalium Frg.*, I, 59.

67. Cf. réf. n° 66.

68. Cf. ISIDORE, *Etym.* IX, 3,51, vol. I, pp. 772-774 (et RABAN MAUR, *De rerum naturis* (*De uniuerso*), XVI, 3, *P.L.*, 111, col. 450D) : *Turma triginta equites sunt. Romani enim equites in una tribu trecenti fuerunt. De singulis enim centuriis decem dabantur et fiebant turma ;* cf. aussi Pompeius Festus, dans l'abrégé de Paul Diacre : *Turma equitum, quasi terima, quod ter deni equites ex tribus tribubus Titiensium, Ramnium, Lucerum fiebant. Itaque primi singularum decurionum decuriones dicti, qui ex eo singulis turmis sunt etiamnunc terni,* Leipzig, éd. Lindsay, 1913, 485, 3.

69. Cf. G. DUMÉZIL, *Idées romaines,* 2e éd., Gallimard, Paris, 1969, p. 210.

70. Cf. G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée I,* Paris, Gallimard, 1968, p. 434.

71. C'est là une précieuse indication pour l'histoire de l'acception du mot « *miles* » au Haut Moyen Age.

72. *Etym.*, IX, 4,8, vol. I, p. 776.

73. SERVIUS, *op. cit.* (n. 65), V, 758, vol. III, p. 576.

74. *Etym.*, V, 39,17, vol. I, p. 556.

75. *Etym.*, VII, 8,10, vol. I, p. 666 : *Ozee saluator, aut saluans. Dum enim iram Dei in populum Israël ob crimen idolatriae prophetasset, domni Iudae salutem pronuntiauit. Propter quod Ezechias rex Iuda, sublatis idolis, quos praecedentes reges consecrauerant, templum Domini purgasse ac purificasse monstratur.*

76. Cf. IV *Reg.*, 18 et II *Paralipomenon,* 29-32.

77. *Etym.*, IX, 4, 5-6, vol. I, p. 776.

78. Cf. G. DUMÉZIL, *Idées romaines...* (n. 69) p. 184.

79. On peut citer, à la suite de G. Dumézil, un autre exemple de cette transmission ; dans *Etym.*, XVIII, 41,2, vol. II, pp. 416-418, Isidore fait écho à Jean le Lydien, *Des Mois,* IV, 30, et au souvenir des trois couleurs symboliques des chars (*albati, russati, uirides*), mises en rapport avec Jupiter, Mars, Vénus ainsi que les trois tribus primitives ; cf. G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartite...* (n° 48), p. 27 et *Idées romaines...* (n° 69), p. 222.

80. Cf. *supra* pp. 108-109.

81. M. REYDELLET, éd. citée (n° 62) révèle (p. 161, n° 259) que Columelle 5,1,7 est la source probable d'Isidore pour la fin de ce passage : *quae tamen tribus nunc multiplicatae nomen pristinum retinent*. Le *nunc* renvoie donc à la société romaine du Ier siècle apr. J.-C. Isidore reprend à son compte l'opposition *nunc/nomen pristinum* : les trois tribus ne suffisent pas non plus à classer la diversité sociale contemporaine d'Isidore.

82. *M.S.G.*, II, VI, p. 558 (*P.L.*, 124, col. 1251A-B).

83. *Etym.*, IX, 3, 2-3, vol. I, p. 764 ; cf. M. REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville,* École Française de Rome, 1981, p. 515.

84. Un excellent exemple nous en est fourni, à la génération précédente, par Paul Diacre dans sa dédicace à Charlemagne de l'abrégé du *De significatione uerborum* de Pompeius Festus : *Cupiens aliquid uestris bibliothecis addere, quia ex proprio perparum ualeo, necessario ex alieno mutuaui. Sextus denique Pompeius romanis studiis affatim eruditus, tam sermonum abditorum, quam etiam quarundam causarum origenes aperiens, opus suum ad uiginti usque prolixa uolumina extendit. Ex qua ego prolixitate superflua quaeque et minus necessaria praetergrediens, et quaedam abstrusa penitus stilo proprio enucleans, nonnula ita ut erant posita relinquens, hoc uestrae celsitudini legendum conpendium obtuli. In cuius serie, si tamen lectum ire non dedignabimini, quaedam secundum artem, quaedam iuxta ethimologiam posita non inconuenienter inuenietis,* et praecipue ciuitatis uestrae Romuleae, *portarum, uiarum, montium, locorum,* tribuumque uocabula diserta reperietis, ritus praeterea gentilium et consuetudines uarias, dictiones quoque

poetis et historiographis familiares, quas in suis opusculis frequentius posuere. *Quod exiguitatis meae munusculum si sagax et subtilissimum uestrum ingenium non usquequaque reppulerit, tenuitatem meam uita comite ad potiora excitabit, M.G.H., Ep.*, 4, n. 11, p. 508. Les *Collectanea* d'Héric, tirés de l'enseignement d'Haymon (cf. n. 4), rassemblent d'importants extraits d'historiens latins.

Sur la boulimie de textes antiques à l'époque carolingienne, on se reportera à B. Bischoff, « Paläographie und frühmittelalterliche Klassikerüberlieferung », dans *La Cultura antica nell'Occidente latino dal VII all' XI secolo,* Settimane di studio sull'alto Medioèvo, Spolete, 1975, pp. 59-87, et, en dernier lieu, L. D. Reynolds éd., *Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics,* Oxford, Clarendon Press, 1983, en particulier, pour Auxerre, pp. 48 (ms. Vat. lat. 4929), 224-225 (Macrobe, *Commentaire sur le songe de Scipion*), 434 (Virgile, ms. Vat. lat. 3827).

85. Sur l'accentuation, au IXe s. de la distance entre « laïcs et église des clercs », on se reportera à Y. Congar, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age,* Paris, Le Cerf, 1968, pp. 97-98. A. Guerreau-Jalabert, « La " Renaissance carolingienne " : modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales », *B.E.C.,* CXXXIX, 1981, p. 24 ss., présente à juste titre la « renaissance carolingienne » comme un accaparement de la culture savante, latine et écrite, par l'Église.

86. Cf. Jean Flori, *L'idéologie du glaive, préhistoire de la chevalerie,* Genève, Droz, 1983, chap. II, III, IV et V (première partie).

87. Dès l'époque de Louis le Pieux, s'approfondit la réflexion sur la notion de *ministerium*, les rapports entre *ministeria* de grands laïcs et ecclésiastiques et le *ministerium* de l'Empereur cf. en particulier l'*Admonitio* de 823/825 : *Sed quamquam summa huius ministerii in nostra persona consistere uideatur, tamen et diuina autoritate et humana ordinatione ita per partes diuisum esse cognoscitur ut unusquisque uestrum in suo loco et ordine partem nostri ministerii habere cognoscatur ; unde apparet, quod ego omnium uestrum admonitor esse debeo, et omnes uos nostri adiutores esse debetis, M.G. Cap. I,* 303, n° 150, 3 ; sur ce point on se reportera à E. Ewig, « Zum christlichen Königgedanken im Frühmittelalter », dans *Das Königstum, seine geistlichen und rechtlichen Grundlagen,* « Vorträge und Forschungen 3 », Constance, 1956, p. 71.

88. Cf. *supra* pp. 102-103, n. 14.

89. Cf. J. Devisse, *Hincmar archevêque de Reims (845-882),* Genève, Droz, 1975, t. I, p. 516 ss.

90. A. Momigliano, « L'historiographie païenne et chrétienne au IVe siècle après J.-C. », *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne,* Paris, Gallimard, 1983, p. 150 ss.

91. Saint Augustin, *La Cité de Dieu,* en particulier livre II, chap. 16-21 et livre IV, chap. 34.

92. Sur les méthodes de révision de Raban Maur, on se reportera à P. Lehmann, « *Zu Hrabans geistiger Bedeutung,* », *Sankt Bonifatius,* 2e éd., Fulda, 1954, pp. 473-487 ; J. Fontaine, « Isidore de Séville et la mutation de l'encyclopédisme antique », dans *La pensée encyclopédique au Moyen Age,* « Langages Documents », Neuchâtel, La Baconnière, 1966, p. 51 ; et E. Heyse, *Hrabanus Maurus Enzyklopädie « De Rerum Naturis », Untersuchungen zu den Quellen und zur Methode der Kompilation,* Munich, Arbeo-Gesellschaft, 1969, « Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 4 », pp. 47-64 ; et F. Brunhölzl, « Zur geistigen Bedeutung des Hrabanus Maurus », dans *Hrabanus Maurus Lehrer, Abt und Bischof,* R. Kottje et H. Zimmermann éds, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982, pp. 1-17.

93. *Tribus dicuntur tanquam curiae et congregationes distinctae populorum et uocatae tribus, quod in principio Romani trifarie e Romulo dispertiti : in senatoribus, militibus et plebibus, quae tamen tribus nunc multiplicatae nomen pristinum retinent. Tribus similiter* mystice *significant aut duodecim tribus Israelitici generis, aut conuenticula sanctorum in Ecclesia.* Nam *cum de Jerusalem mystica propheta commemoret, addidit : ' Illuc enim ascenderunt tribus, tribus Domini, testimonium Israel ad confitendum nomini tuo, Domine (Ps.* 121*) '. Dicendo ' illuc ', signifiat ciuitatem Jerusalem, quam superius dixit : ' cuius participatio eius in idipsum '* (ibid.), *et ut coelestem esse cognosceres, addidit, ' ascenderunt ' : ad quam beati semper ascendunt, quoniam iugi exercitatione proficiunt, subiunxit ' tribus ' in quibus erat Israeliticus populus distributus, sic enim illi genti ad numerum filiorum Jacob duodecim tribus fuerunt, sicut Romano populo triginta quinque curiae ; in istis ergo tribubus significat sanctos qui Dominum Saluatorem esse Deum confessi sunt. Nam ut ab infidelibus tribus istas fidelium segregaret, addidit ' tribus Domini ', quae utique eius*

esse non poterant nisi ei pura mente credidissent. Alias enim tribus constat fuisse diaboli, quae ex Christo maluerunt impia uoluntate separari, quibus ipse in Euangelio dixit ' Vos a patre diabolo estis ' (Jn. 8,44). Verum quales essent istae tribus Domini breuiter indicauit, ' testimonium Israel ', id est, qui testimonium praebant sanctitati, P.L., 111, col. 452C-453A.

94. Ce psaume appartient à un recueil post-exilien qui était une sorte de manuel du pèlerin. La Loi (*Deut.*, 16,16) ordonnait, en effet, de « monter » à Jérusalem aux grandes fêtes de l'année. On interprète ainsi les premiers vers du psaume (v. 1-5) comme le salut du pèlerin à Jérusalem.

95. *P.L.,* 111, col. 445B-C ; cf. *supra* p. 110 et n. 83.

96. Raban reprend Cassiodore, *In Psalm.* 67,33-34.

97. A propos de *Zach.* 12,12 : *Et plangent se omnes tribus terrae, filiae et familiae seorsum : (...) dicit ergo propheta, quod ad imitationem istius planctus (= planctus Adedremon in campo Magedo) plangent se in die iudicii homines omnium ordinum..., Collectanea,* éd. cit. (n. 4), p. 125.

98. Contemporain de Jean Scot, Haymon n'a apparemment pas subi son influence ; cf. E. Jeauneau, « Les Écoles de Laon et d'Auxerre » dans *La Scuola nell'Occidente latino dell'alto Medioèvo,* Settimane di studio sull'alto Medioèvo, Spolete (1971), 1972, t. II, p. 558.

99. Quelques années sans doute après Héric, le rédacteur anonyme du ms. Bern, Burgerbibliothek 363, rapproche lui aussi l'héritage latin de Servius et les écrits de Jean Scot. Ainsi — mention importante pour notre propos — fait-il un « io » (= Johannes [Scotus]) en face du *Commentaire* de Servius à *Énéide* V,560, cf. John J. Contreni, « The Irish in the Western Carolingian Empire », dans *Die Iren und Europa in früheren Mittelalter,* H. Lowe éd., t. 2, Stuttgart, 1982, p. 787.

100. Pseudo-Denys, *Hiérarchie ecclésiastique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, 508C-509A, p. 300 ; sur la structure du monde dionysien, voir R. Roques, *Le monde dionysien*, 2e éd., Paris, Le Cerf, 1984.

101. *P.L.,* 122, col. 532-533.

102. Cf. *supra* n. 50.

103. On se rappelle l'importance accordée, dès l'époque de Louis le Pieux, au fait que l'accès aux « ordres » sacrés lave de la macule servile. L'Astronome dit ainsi à propos de la législation ecclésiastique de 817 : *Considerans etiam isdem piissimus imperator non debere Christi ministros obnoxios esse humanae seruituti, sed et multorum auaritiam abuti ministerio ecclesiastico ad proprium quaestum, statuit, ut quicumque ex servili conditione, conciliante scientia et morum probitate, ad ministerium adsciscerentur altaris, primum manumittantur a propriis dominis, uel priuatis uel ecclesiasticis, et tunc demum gradibus indantur altaris, M.G.H., S.S.* II, p. 622 ; ce dont font également mention les *Formulae Imperiales : Siquidem nouimus, domnum Hludouicum serenissimum imperatorem post decretum Augusturum Constantini atque Theodosii salubri institutione sanxisse, illos qui ad sacros promouendi ordines, quouis seruitutis uinculo detineantur a propriis dominis libertatis munus debere promereri, M.G. Formulae merowingici et karolini aeui* 328, *Addimentum* 2.

104. *Hiérarchie ecclésiastique ...*, 536C, p. 311.

105. *Ibid.*, 533A, pp. 307-308.

106. Héric, lecteur du *Periphyseon* sait la force de l'adverbe *extrinsecus* (dont il fait, lui, un qualificatif), attaché chez Jean Scot à l'accidentel (*P.L.*, 122, I, col. 471C, 483D ; III, 666A ; IV, 767B ; 943B), au corporel (II, 581C ; III, 633B, 659B, 679A), aux « fantaisies » *(phantasia)* des sens (III, 659B ; IV, 762C) qui portent atteinte à la créature humaine (III, 725B ; V, 944C).

107. Cf. *supra* pp. 105-106.

108. Pseudo-Denys, *Hiérarchie céleste*... 293B, p. 226.

109. E. Ortigues, « Que veut dire " mystique " ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1984, p. 77 ; je m'appuie, par ailleurs, sur les utiles précisions de l'auteur sur la notion d'unification (dynamique du retour à l'Un, et non pas « union »), p. 79.

110. Cf. *supra* p. 106.

111. Pseudo-Denys, *Hiérarchie céleste*..., 301C, p. 229.

112. Cf. *supra* p. 104-105.

113. Cf. *supra* pp. 102-103.

114. Cf. *supra* pp. 103 et 104.

115. Haymon commente ainsi *Ap.*, 12,1 (*' Et signum magnum apparuit in coelo : Mulier amicta sole, et luna sub pedibus eius ') : (...) (mulier =) perfectiores in Ecclesia qui, iuxta Domini consilium sua omnia relinquentes, secuti sunt Christum. Per lunam autem simplices qui laborant ad aliorum usus in plantando, aedificando, et agricolando. His itaque habent illi, qui sunt perfecti, quasi sub pedibus, quia longe ab eorum merito distant, non tamen illi mercede carebunt, licet illis non per omnia coaequentur, si fideliter ministerium suum impleuererint. P.L.*, 117, col. 1081C.

116. Cf. *supra* p. 112.

117. Commentaire d'*Ap.*, 7,9 (cf. *supra* p. 108) : *' Ex omnibus gentibus et tribubus et populis et linguis '. Cum dicit ex omnibus gentibus, et deinde subinfertur, et tribubus, ostendit quia in omnium gentium nomine comprehenduntur fideles omnium tribuum, et econtra in tribuum nomine comprehenduntur fideles omnium gentium. Sancta Ecclesia in tres ordines diuiditur, in praelatos, coniugatos et continentes. Numerus ergo praemissus non est accipiendus pro finito sed pro infinito,* HAYMON, *op. cit.*, col. 1038B-C.

118. Cf. G. LOBRICHON, « L'Ordre de ce temps et les désordres de la fin. Apocalypse et société du IXe à la fin du XIe siècle », *Colloque Eschatologie in de Middeleewen,* Katholieke Universiteit Leuwen, mai 1984 (à paraître). On notera que Haymon reprend ici, mais en le transformant, le schéma des trois ordres de justes énoncé par Grégoire le Grand (*prelati, continentes, boni coniugati, In Ez.* 40,10 et 11, *P.L.*, 76, col. 975C-976C et 1013C-1014C et *Moralia in Job*, I, 20, Dom. R. GILLET éd., *S.C.*, 32bis, Paris, Le Cerf, 1975, p. 194). Dans son *Commentaire sur Ezéchiel* (encore inédit = ms. Paris B. N. latin 12302, xe s., fol. 15 v° — à propos des *tria genera castrorum in presenti uita* — et fol. 48 v° — en commentaire d'*Ezéchiel* 14,14-16) Haymon utilise aussi cette tripartition mais dans le même ordre que Grégoire.

119. Cf. *supra* p. 103.

120. Le contexte est à cet égard fort explicite : les fonctions dont il est question (prières, office) sont monastiques ; cf. *supra* pp. 106-107.

121. On note ainsi le lien étroit entre les notions d'eschatologie et de vertu. Un siècle et demi plus tard, c'est une puissante théorie des vertus (comportant une « conversion » des vertus intellectuelles en vertus évangéliques) qui expliquera les transformations apportées par les moines de Cluny à la façon de penser les ordres de la société, cf. E. ORTIGUES et D. IOGNA-PRAT, « Raoul Glaber et l'historiographie clunisienne » (à paraître dans les *Studi Medievali*).

122. Cf. G. DUBY, *op. cit.* (n. 1), p. 25 ss et le *Carmen ad Robertum regem* d'Adalbéron de Laon, C. CAROZZI éd. (*Les Classiques de l'histoire de France*), Paris, Belles-Lettres, 1979.

123. E. ORTIGUES et D. IOGNA-PRAT, art. cité (n. 121) ; D. IOGNA-PRAT, *Recherches sur les sources hagiographiques relatives à saint Maieul de Cluny (954-994)* (à paraître aux éditions du Cerf).

124. Ce point ne pourra être éclairci que lorsque l'on disposera d'une bonne étude sur la conception que se faisait Héric de l'épiscopat.

125. Cf. G. DUBY, *La société aux XIe et XIIe siècles dans la région mâconnaise,* 2e éd., SEVPEN, Paris, 1971, p. 145. ss.

126. Cf. J. LEMARIGNIER, « Structures monastiques et structures politiques dans la France de la fin du xe et des débuts du XIe siècle » dans *Il Monachesimo nell'alto Medioèvo e la formazione della civiltà occidentale,* Settimane di Studio sull'alto Medioèvo, Spolete (1956), 1957, p. 383 ss.

127. Dans son *Apologétique contre Arnoulphe,* il énonce le schéma suivant : « laïcs, clercs, moines » ; cf. G. DUBY, *Les trois ordres*... (n. 1), p. 115 et J. BATANY, « Abbon de Fleury et les théories des structures sociales vers l'an Mil », *Études ligériennes d'histoire et d'archéologie médiévale,* Auxerre, 1975,p. 10.

128. Cf. J. J. CONTRENI, « A propos de quelques manuscrits de l'École de Laon au IXe siècle : découvertes et problèmes », *Le Moyen Age*, 1, 1972, p. 37, n° 1, qui rapporte la découverte de l'abbé B. Merlette.

129. *Carmen ad Robertum regem*, v. 296, C. CAROZZI éd. (n° 122), p. 22.

130. Cf. *supra* p. 116.